



MEDIUMS D'ISLANDE

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. MEDIUMS D'ISLANDE. Journal des anthropologues, 2004, 98-99, pp.55-75.
halshs-00421982

HAL Id: halshs-00421982

<https://shs.hal.science/halshs-00421982>

Submitted on 5 Oct 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MEDIUMS D'ISLANDE.
GLOBALISATION DES BIENS SPIRITUELS ET ROUTINISATION RELIGIEUSE

Christophe Pons
Idemec - CNRS

Comme la plupart des pays scandinaves, l'Islande présente un fort attachement à sa confession officielle ; plus de 90% des Islandais sont membres de l'Eglise Luthérienne Nationale (*þjóðkirkja*) et ce chiffre s'accroît encore si l'on mesure la participation aux rites fondamentaux que sont le baptême, la confirmation, le mariage et enfin les funérailles (Hugason 1990). On sait pourtant que ces chiffres ne doivent pas être surinterprétés. Comme pour les autres pays de tradition réformée de l'Europe nordique, la fidélité au culte officiel renvoie davantage à une dimension identitaire du religieux qu'à une dimension croyante. Les Islandais ne présentent guère les traits d'une attitude rigoriste et leur attachement à l'Eglise d'Etat relève plutôt de ce qu'on a pu décrire comme un « *belonging without believing* » (Riis 1996). Et dans cette perspective, la part importante que cette société accorde à tout un champ symbolique de représentations spirituelles dissidentes semble confirmer l'idée d'une "modernité religieuse", marquée par le « passage d'une "religion instituée" à une "religion recomposée" » (Hervieu-Léger 1999 : 44)...

Depuis les années 1980 notamment, de nouvelles formes de spiritualités ont déferlé sur l'île. Ces multiples influences étaient bien sûr connues et présentes à une période antérieure. Mais ce n'est véritablement qu'à partir de ces années 1980 qu'elles ont fait l'objet d'une réelle appropriation culturelle, prenant place dans les discours communs sur les représentations de l'altérité spirituelle. Ainsi, aujourd'hui, les principes de réincarnation, la recherche des scénarios de vies passées, les diverses formes méditatives inspirées des mystiques orientales, le dialogue avec les anges, les recours thérapeutiques au néo-chamanisme, à la numérologie, à l'astrologie, à la kinésiologie, à la radiesthésie, au cristal énergétique ou au reiki japonais sont autant

d'illustrations de ces nouveautés fortement installées dans l'imaginaire islandais. En outre, un autre point important de cette effervescence qui fut récemment nommée le *new age islandais* – *íslenska nýöld* – (Pétursson 1996) concerne l'extraordinaire profusion de médiums-guérisseurs qui ont, en quelque sorte, envahi ce nouveau marché religieux des biens spirituels. Si, comme nous le verrons, les limites du statut d'intercesseurⁱ rendent difficilement chiffrable le nombre de ces médiums, nous estimons cependant qu'ils sont autour d'une centaine à s'être professionnalisés. Mais aussitôt que l'on quitte cette sphère professionnelle, leur nombre s'accroît de manière considérable, interrogeant dès lors le statut que la société islandaise accorde à cette intercession spirituelle. Si l'on songe que les Islandais ne sont que 280.000 et que la majorité des médiums sont en lien avec des groupes ésotériques présents sur l'ensemble du territoire, on mesure alors l'importance de ces "autres" formes religieuses. En situation de forte concurrence, ces médiums contemporains cherchent souvent à se distinguer les uns des autres en recourant aux diverses conceptions qu'offre aujourd'hui le contexte de globalisation des produits symboliques (Bastian, Champion, Rousselet 2001). Ils contribuent ainsi à diffuser auprès du public ces nouveaux produits qui, en l'espace de deux décennies, sont littéralement passés du statut de connaissances d'initiés à celui de matière première avec laquelle se bricole sans cesse ce champ symbolique de l'altérité spirituelle, selon le processus désormais bien connu d'un individualisme méthodologique.

On sait que la tendance actuelle de l'anthropologie est d'appréhender ces "bricolages tous azimuts" comme le fait d'une modernité religieuse qui témoignerait d'une quête éperdue pour retrouver du sens dans un contexte parvenu à un trop fort degré de sécularisation et de distanciation avec le religieux confessionnel. Dans des sociétés où la référence confessionnelle ne manifesterait plus qu'une appartenance identitaire, l'accentuation des modes individualisés de croyances serait le signe d'un "désespoir du sens" lié à la perte des valeurs des grandes religions historiques. Mais si ces manifestations nous plongent incontestablement dans la modernité d'une "nébuleuse mystique ésotérique" (Champion 1990), il convient de ne pas omettre qu'elles nous renvoient aussi à la profondeur historique d'un champ symbolique dont elles sont les dernières actualisations. Elles s'inscrivent dans une "pensée mythique" (Cassirer 1972) qui n'est pas de création récente et qui compose sans cesse la refonte des nouvelles matières symboliques dans les anciennes, selon les principes des "logiques syncrétiques" (Mary 2000). Il faut en effet prendre acte du fait que cet univers symbolique contemporain fait côtoyer sans mal des tantras et des mystiques zen avec ce que les sciences sociales en Islande nomment la religion populaire (*þjóðtrú*), c'est-à-dire un espace "traditionnel" fait des conceptions de la nature sauvage et du sol (*tröll*, elfes, gnomes et gens cachés – *huldufólk* –), de celles des ancêtres du monde domestique et du sang (fantômes, suiveuses bienveillantes et protectrices, esprits tutélaires des lignages et de l'individu), des pratiques coutumières relatives à un savoir sensible accompagnant les saisons et les événements importants de la vie (rêves, visions, protections et guérisons, divinations et narrations...), souvent détenues par des voyants familiers qui délivraient ce savoir dans les cadres restreints de leurs groupes lignagers (*skýggn fólk*). Il faut dès lors se garder de conclure trop vite à une rupture contemporaine dans le champ religieux, et considérer plutôt le statut que la société islandaise a toujours accordé aux représentations de l'occulte, de l'invisible et de l'autre monde. On ne peut en effet saisir ces objets comme les photographies instantanées d'une époque nouvelle sans voir comment elles s'inscrivent dans une profondeur historico-culturelle.

A travers ces médiums, qui nous livrent ici leurs pratiques et leurs cosmogonies, nous voudrions suggérer que la globalisation actuelle des biens spirituels en Islande ne s'effectue pas dans une rupture récente du champ religieux mais, à l'inverse, dans la routinisation d'un ordre religieux qui fut configuré à une époque antérieure. Il faut dès lors remonter au XIX^e siècle

pour saisir la véritable rupture prophétique qui est à l'origine de ce champ religieux contemporain, que les médiums d'aujourd'hui reconduisent et poursuivent.

Krístin K, médium islandais

A 58 ans, Krístin K est un médium guérisseur (*huglæknamíðill*) de petite notoriété qui s'est assuré d'une clientèle réduite mais fidèle. Comme beaucoup, elle a fait l'objet de quelques articles qui ont paru dans différentes revues populaires. Mais au terme de près de vingt ans d'exercice, ce n'est là qu'un succès relatif. La littérature journalistique accompagne souvent la professionnalisation des médiums, notamment lorsqu'ils débute au sein d'instituts. Il s'agit alors d'interviews où ces nouveaux talents se racontent, narrent l'origine de leur don et présentent aussi leurs pratiques qui, en s'inscrivant dans une continuité, doivent susciter l'envie de par la nouveauté. Les articles sur Krístin ont paru entre 1986 et 1991, dans la vague ascendante du renouveau spirituel. Mais par la suite elle ne connut pas le succès de ceux qui furent distingués par la publication d'ouvrages biographiques. Si ces ouvrages ne concernent que quelques grands médiums, ils jalonnent pourtant l'histoire de cette intercession spirituelle en Islande au moins depuis Indriði Indriðason (1883-1912), l'un des premiers médiums spiritualisteⁱⁱ du pays. En l'absence de codification coutumière sanctionnant socialement le statut de médium et dans une situation contemporaine de fort marché concurrentiel, la narration de soi est devenue un facteur essentiel de distinction. Ainsi, comme tous ses confrères, Krístin déroule à la demande le fil de son histoire personnelle pour rendre compte de son identité actuelle.

Son discours s'élabore sur la trame d'une narration balisée où se retrouvent un certain nombre d'ingrédients récurrents. Ainsi sa petite enfance met en scène des spécificités islandaises : les figures traditionnelles de l'ancestralité comme les suiveuses protectrices (*fylgjur*) et les fantômes (*draugar*), mais aussi des elfes et des êtres chthoniens (*huldufólk*) qui relèvent désormais de la religion populaire (*þjóðtrú*). L'origine du don est renvoyée dans une ascendance plutôt matrilinéaire comme un capital spirituel déjà partagé par une longue lignée de grand-mères qui « rêvaient beaucoup, voyaient et étaient fort habiles ». Mais le narrateur se détache du lot de cette lignée, notamment par une nouveauté historique qui n'apparaît que dans les biographies postérieures aux années 80, consistant à retrouver les signes témoins de son don non seulement dans l'enfance mais aussi en-deçà, dans des vies antérieures menées parfois à des époques très anciennes. Il ne semble pas y avoir de limites dans le nombre de vies revendiquées et les médiums expliquent souvent qu'ils n'en ont découvert qu'un petit nombre. Il s'agit généralement d'identités religieuses prestigieuses, parfois liées à celles des aides (*hjálpar*) qui les accompagnent dans leur travail quotidien. Sauf quelques rares exceptions, l'élection en tant qu'intercesseur est ensuite la même pour tous. Le sujet est un médium malgré lui qui a généralement accédé à ce statut par une inévitable résignation. Il s'agit de l'accomplissement d'un destin difficile contre lequel il a longtemps résisté mais vers lequel tout, des événements aux rencontres, le conduisait inéluctablement. L'acceptation de son rôle relève dès lors d'un renoncement libérateur qui l'a soulagé des pressions spirituelles contre lesquelles il luttait ; celles-ci pouvaient prendre l'allure de sollicitations par des esprits en demande ou des aliénations spectrales provoquées par un harcèlement de forces néfastes. La narration suit alors un fil chronologique rythmé par les événements et les rencontres. Ainsi Krístin explique que c'est en fréquentant des groupes ésotériques qu'elle rencontra un médium anglais (*channeler*) qui lui annonça quelle devait être sa mission. Mais elle se refusa alors à une telle entreprise. Elle fut ensuite sollicitée en rêve par la communauté des morts qui s'était rassemblée dans la rue, sous sa fenêtre, en criant son prénom. Comme elle s'obstinait à refuser, c'est l'intervention des fondateurs du spiritualisme islandais, Haraldur Nielsson (1868-1928) et Einar Kvaran (1859-1938), qui précipitèrent sa décision. Elle se savait depuis peu atteinte d'un cancer lorsque

ces deux ancêtres prophétiques vinrent à elle une nuit, jusque dans sa chambre, accompagnés d'une troupe de médecins morts. Si elle dit ne se rappeler de rien d'autre, elle se souvient en revanche de sa stupéfaction lorsqu'elle apprit qu'elle n'avait plus aucune trace de son cancer. « Miraculée », elle se rendit alors au SRFÍ, la plus ancienne société psychique d'Islande, où elle rencontra à nouveau le même *channeler* britannique. Devant un groupe composé de quelques autres médiums et membres dirigeants du SRFÍ, elle passa un examen informel de voyance au cours duquel elle découvrit que « sans réfléchir, tout était clair » et qu'elle répondait juste aux questions qui lui étaient posées. Elle suivit alors des cours et des stages de perfectionnement puis commença très vite son activité de médium.

Exercices et cosmogonie

A présent, tout en travaillant encore pour le SRFÍ, Krístin reçoit surtout ses clients à domicile. Elle a aménagé une petite chambre rose dont la disposition permet différentes pratiques. Si elle-même est vêtue sobrement et sans aucun signe distinctif, le lieu témoigne en revanche d'une foisonnante construction cosmogonique, à la fois personnelle et socialement balisée, bâtie avec les éléments disparates d'un champ symbolique mondialisé.

C'est dans le fond de la pièce que Krístin exerce sa principale activité de guérison spirituelle (*heilum*). Contre un mur sur lequel sont affichés trois dessins représentant ses trois aides spirituels (*hjálpar*), elle fait étendre ses clients sur une table de consultation tout à fait identique à celles des cabinets médicaux. Mais le buste très légèrement incliné, ceux-ci bénéficient alors d'un étonnant point de vue sur une nuée de petits anges dorés, suspendus au plafond. Ce basculement dans un autre univers est en outre renforcé par une lumière diffuse qui fait briller leur dorure, et une musique légère puisée dans le rayon "relaxation" des disquaires. Assise sur un haut tabouret, Krístin se déplace le long du corps étendu en débutant par la tête. Pendant plus d'une trentaine de minutes généralement silencieuses, elle appose ses mains pour fluidifier les énergies positives et extraire des humeurs négatives qu'elle décrit comme d'invisibles filaments de couleur sombre. Recourant au lexique du *new age* anglo-saxon (*channeling* et *transmeditation* : Wood 2001), elle explique que cette technique repose sur le principe d'une régulation harmonique des sept niveaux de vie qui composent toute essence, de l'individu à l'univers. Si son travail doit beaucoup aux stages qu'elle a effectués avec des médiums britanniques – et dont témoignent ses diplômes encadrés sur les murs –, elle rejette l'idée d'une importation en affirmant l'immanence d'un savoir qui ne se livre jamais autrement que par l'expérience.

Contre l'unique fenêtre de la pièce, assombrie par des rideaux bleu-nuit aux motifs étoilés, une petite table basse sépare deux fauteuils. C'est là qu'elle s'assoie, face au client, pour un autre type d'exercice, le contact avec les morts (*sambandsmiðilsfundur*). Sur le guéridon, une bougie se consume tandis qu'un magnétophone enregistre les communications. Au moyen d'une posture méditative qui évoque les techniques orientales, Krístin se met en relation avec les êtres spirituels qui accompagnent son client et rapporte ainsi les questions, commentaires ou conseils que lui transmettent ces intervenants de l'ailleurs, généralement des ancêtres du lignage ou amis disparus. Ce type d'exercice est héritier du spiritualisme historique du XIX^e siècle, bien qu'aujourd'hui on n'y fasse plus tourner ni les verres ni les tables. Si certains, comme Krístin, reconnaissent qu'ils n'y excellent pas et qu'ils préfèrent d'autres techniques davantage tournées vers la méditation curative, ce dialogue avec les morts leur est pourtant difficilement évitable. Il demeure la principale demande du public et c'est toujours sur le même mode qu'il s'opère ; le médium, légèrement assoupi, déverse sur son client un flot de paroles que celui-ci interroge, interrompt ou confirme. Ils connaissent tous deux les mesures de cette partition où chacun joue

un rôle actif. Cette extrême codification laisse en revanche une faible marge de manœuvre au médium qui n'y exprime que de petites distinctions personnelles : ainsi Krístin s'assoie en tailleur dans une posture orientale tandis que d'autres débutent par une prière récitée au nom du Seigneur, étalent sur la table des cartes de tarot dont ils font un usage limité ou manipulent des pierres et autres talismans. Mais la véritable distinction n'est pas dans ces signaux extérieurs. Depuis le début du XX^e siècle, les grands spécialistes nationaux de cet exercice spiritualiste ont tous bâti leur renommée sur une habileté remarquable à faire intervenir les ancêtres attendus qui déblatèrent sur des scénarios imprévus.

De l'autre côté de la pièce, Krístin a installé son bureau sur lequel s'accumulent les objets : boule de cristal, crucifix, boîtes à encens, pierres énergétiques, pendule, tasses de café retournées, chapelet, tables astrologiques... Au mur sont affichés plusieurs portraits parmi lesquels ceux du maître hindou Sai Baba, de la Vierge Marie et de Hafsteinn Björnsson (1915-1977), l'un des grands médiums islandais. C'est là que, matin et soir, elle s'attable devant les feuillets d'une *bænarlisti*, une *liste de prières* que lui communique régulièrement le SRFÍ. Plus exactement, il s'agit d'une liste de personnes qui, mortes ou vivantes, nécessitent de l'aide. La plupart des sociétés psychiques disposent en effet de boîtes postales, répondeurs téléphoniques et sites Internet où chacun peut venir déposer le nom, l'âge et l'adresse des personnes à qui l'on désire apporter un soutien. Ces listes, accompagnées de messages explicatifs, sont ensuite transmises aux médiums qui les traitent lors de petites réunions dans les associations (*cercles de prière*), mais aussi dans l'intimité d'un travail solitaire. Krístin explique qu'elle prie les entités surnaturelles de venir en aide aux personnes concernées. La prière est donc perçue comme une requête adressée à l'altérité spirituelle pour le bien des vivants et aussi – ou surtout – des récents disparus qui, dans les premiers temps, n'acceptent pas leurs statuts de défunts. Pourtant, Krístin se défend de toute capacité d'action dans le monde surnaturel ; elle n'invoque personne et ne va pas au devant des esprits car ce sont eux qui l'utilisent comme un canal. "Eux", c'est la multiplicité des êtres qui peuplent le champ symbolique que depuis une vingtaine d'années ces médiums ont considérablement élargi. Les suiveuses (*fylgjur*) et protecteurs (*verndarandar*), naguère des ancêtres bienveillants faisant obstacle à l'action des fantômes (*draugar*), sont de plus en plus relayés par de nouvelles figures qui jouent un rôle similaire contre une conception plus diffuse du mal, exprimée en termes d'énergies ou d'auras négatives. Ainsi les médiums sont-ils aujourd'hui protégés, dans leur action, par une triade récurrente qu'ils appellent leurs aides (*hjálpar*), le plus fréquemment composée d'un chaman indien nord-américain, d'un moine tibétain et d'une nonne catholique. Si certaines figures atypiques se distinguent parfois (voyante tzigane, pope orthodoxe et même mollah), la combinaison d'une tiercéité étrangère ressort ici comme un principe inflexible. La présence islandaise s'affirme en revanche par une référence aux fondateurs du spiritualisme, le recours à certains grands médiums défunts et, enfin, la cohorte des médecins et infirmières qui poursuivent post-mortem la profession qu'ils exerçaient de leur vivant. Héritière du spiritualisme, cette troupe de thérapeutes (allopathes et homéopathes réunis) apparaît au début du XX^e siècle. Elle est surtout connue pour se rendre, *via* la prière, auprès des malades hospitalisés. Les êtres chtoniens, bien que d'aucune utilité dans le travail d'intercession, ne sont pas non plus oubliés ; gnomes, elfes et autres êtres invisibles sont l'objet de nombreuses figurations qui tapissent les murs des cabinets de consultation. Ils se confondent de plus en plus avec des entités célestes (*geimverar*) aux allures d'anges ailés et parfois même d'extraterrestres. Leur évocation en terme d'êtres de lumière (*ljósverar*) favorise une déclinaison des représentations qui épuise toute la richesse de la palette chromatique, en même temps qu'elle renforce la conception panthéiste d'un monde puissamment habité par des forces invisibles. Enfin, si le christianisme imprègne ce champ symbolique de l'altérité spirituelle, c'est moins par une référence au Seigneur que par une profusion iconique qui détonne dans ce pays de tradition protestante. Les cabinets de médiums abritent des statuettes du Christ qui partagent un morceau d'étagère avec celles d'un elfe ou d'une divinité hindoue,

tandis qu'abondent les images de la Vierge. Elle est surmontée d'une paire d'ailes, attribut qu'elle partage avec les figurines d'anges qui sont, elles aussi, étonnamment appréciées.

Le champ islandais de l'altérité spirituelle

L'identité et l'univers cosmogonique de Krístin illustre ceux de la plupart des médiums islandais contemporains. Dans leur grande majorité, ils expliquent que le contexte de regain spirituel des années 80 fut pour eux l'occasion d'affirmer une identité contre laquelle ils luttèrent depuis longtemps. Ils ont ainsi tiré parti d'une forte demande de spiritualité qui leur a permis d'accomplir un destin devenu tout à coup économiquement rentable. Seul un petit groupe de médiums à forte réputation nationale se distingue en soulignant que pour eux, en revanche, la question de leur statut d'intercesseur ne s'est jamais posée. Elle ne fit pas l'objet d'un refus, d'une interrogation ou d'un choix car ils avaient toujours été empreints de cette ubiquité qui est au cœur de leur identité. Pour ceux-ci, le contexte des années 80 n'a fait qu'accroître la demande pour une activité professionnelle qu'ils exerçaient déjà depuis plusieurs années. Mais si, dans leur discours, ces médiums veulent se placer au dessus de la mêlée en rappelant qu'ils étaient là avant les autres, ils ne sont pourtant pas indemnes du climat actuel de forte concurrence. Hormis cette distinction par échelon d'ancienneté, ils évoluent dans le même univers cosmogonique que les autres, proposent les mêmes pratiques et revendiquent la même identité de "canal" entre le monde des vivants et celui de l'altérité spirituelle. Au-delà de la multiplicité des entités agissantes, de la variabilité des icônes et des techniques retenues qui révèlent désormais la place occupée par les bricolages personnalisés, "l'air de famille" qui parcourt les entretiens que nous avons mené auprès de ces médiums témoigne d'un champ symbolique qui est d'abord une production sociale, émanant du contexte historico-culturel de la société islandaise.

En premier lieu, il est tout à fait remarquable que le statut d'intercesseur renvoie en Islande à une dimension identitaire dont tout le monde, à proportion variable, peut être le porteur. Lorsqu'on tente de circonscrire la population des médiums dans le pays, on bute très vite sur la porosité de ce statut qui n'est jamais borné aux seuls professionnels qui en ont fait leur métier. Si tous expliquent que leur don remonte à l'enfance, se remémorant les premières visions et les jeux anodins avec des êtres invisibles (ancêtres dans les chambres à coucher, elfes aux abords des jardins), ces souvenirs essentiels ne leur sont pourtant pas spécifiques ; la plupart des Islandais revendiquent une mémoire analogue qui témoigne d'un statut inhérent à l'enfance. Mais au-delà de l'enfance, les expériences sensibles du monde invisible (apparitions, auditions, rêves...) sont également vécues par le plus grand nombre qui les relate aisément lorsqu'elles concordent avec des événements importants (naissances, décès, choix cruciaux pour le destin personnel ou familial...). Ce caractère flottant de la capacité d'intercession, qui rend compte de l'extraordinaire profusion de personnes qui sans être médiums se disent voyantes ou sensibles (*skýggn - nænn*), plonge ses racines dans un système coutumier où les identités de morts et vivants s'entrecroisent et où celui qui voit et annonce peut être interchangeable. Les structures lignagères montrent en effet que dans toute phratrie un "voyant générationnel" fait le lien entre vivants et ancêtres. Mais son statut n'est pourtant pas figé et il peut aisément être remplacé par un autre dans ce rôle (Pons 2002a). Or, cette fluidité de la capacité d'intercession, qui est enchâssée dans le champ symbolique d'une altérité spirituelle dont tout islandais peut être le porteur, n'est sans doute pas pour rien dans le succès populaire qu'a connu en Islande le *new age* post-80. Comme le souligne Valérie Rocchi, il s'agit d'un nouvel âge de la deuxième vague, c'est-à-dire non plus celui des grandes prophéties réformatrices annoncées dans les années 1960 mais celui d'une démocratisation spirituelle où chacun peut prétendre à l'auto-développement personnel (Rocchi 2003). Ces conceptions "démocratiques" du post-nouvel âge ont dès lors trouvé un terrain favorable en Islande où, dans le système coutumier, les

“profanes” connaissent déjà une certaine connivence avec le monde des âmes et des entités surnaturelles. Mais si la société islandaise a pu saisir l’opportunité de réhabiliter son champ de l’altérité spirituelle, c’est aussi parce que le contexte historique y était favorable. A une époque de fin XX^{ème} siècle où les interactions mondialisées sont propices à la reconnaissance de légitimité des spiritualités dissidentes, l’Islande n’a pas manqué l’occasion d’affirmer sa spécificité en rappelant l’importance que l’occulte a toujours pris chez elle. Les médiums se repaissent en effet d’une récente théorie de “l’île aux vieilles âmes” qui a un grand succès auprès du sens commun et, selon laquelle, l’Islande serait une terre mystique où les natifs auraient une ouverture spirituelle supérieure. Cette “théorie” attribue l’élection de l’île à un fait d’exception qui la distinguerait de toutes les autres sociétés humaines, celui de n’avoir connu aucune guerre depuis sa colonisation au IX^e siècle.

Si le contexte de globalisation a donc bel et bien favorisé en Islande une émergence des identités d’intercesseurs et des spiritualités distinctives, il s’agit pourtant moins d’une recomposition que d’une réactivation. Comme nous le disions plus haut, au-delà d’une hétérogénéité des références *new age*, un “air de famille” traverse les univers symboliques des différents médiums. Or, la place qu’ils accordent aux ancêtres y contribue fortement. Au travers des inlassables exercices de la guérison, de la mise en contact et de la prière, ce sont en effet les formes relationnelles relatives aux morts qui sont à chaque fois rejouées. Sans entrer dans une analyse de ces formes qui nous mènerait trop loin, on peut néanmoins relever qu’elles témoignent d’une situation d’équilibre symbolique entre le visible et l’invisible ; la guérison (*heilun*) s’effectue sur le principe d’une action du monde spirituel sur le monde physique, tandis que la prière (*bæn*) opère en sens inverse avec une intention d’intervention qui émane des hommes. Le caractère bilatéral de ces échanges reprend un type coutumier de relations morts-vivants qui s’effectue sur le mode d’un partenariat attentif : les morts ont le devoir de soigner les vivants tandis que ces derniers doivent s’assurer qu’ils vont bien. Nous avons montré que cette forme relationnelle de partenariat s’enracinait, là encore, dans le maintien des structures lignagères des groupes de parenté (Pons 2002b). Elle prend sa dimension la plus spectaculaire dans les exercices de mise en contact (*sambandsmiðilsfundur*) où l’interaction ancêtres-médium-vivants est la plus vive. Or cet exercice, qui est le fond de commerce de l’intercession spirituelle islandaise, demeure le témoignage le plus explicite d’une influence spiritualiste que les diverses associations actuelles de médiums, présentes un peu partout dans le pays, poursuivent et pérennisent. Fondées après l’autonomie des années 1920, les premières associations devinrent particulièrement populaires en organisant des séances collectives autour de médiums qui décrivaient et délivraient les messages des morts accompagnant les vivants de l’assistance. Ces séances sont restées aujourd’hui de véritables spectacles où l’on se rend en famille, entre amis, où l’on rencontre ses voisins et où on attend du médium la prouesse technique mais aussi l’humour et l’originalité. Loin d’être des lieux d’affliction ou d’abattement, elles sont à l’inverse un espace de forte sociabilité où l’on s’amuse de la facétie des ancêtres. Régulièrement tenues dans différentes villes, elles bénéficient d’une haute renommée et sont parfois perçues comme un trait de la tradition islandaise. Il est en effet remarquable que, dans les campagnes notamment où elles sont plus occasionnelles, un grand nombre d’Islandais s’y rendent comme ils iraient au théâtre ou bien au cinéma, de même que beaucoup avouent s’être rendus à de telles séances sans jamais avoir pour autant consulté un médium en privé. Après avoir connu une baisse de vitesse dans les années 50-70, ces sociétés connurent une nouvelle percée dans la période post-80. Aujourd’hui, des 25 sociétés de ce type qui abritent et emploient les médiums professionnels, 14 furent fondées entre 1988 et 1997 (ou refondées pour celles qui avaient eu une existence antérieure) et 17 se désignent sous l’appellation explicite de « Société Psychique » – SRF – revendiquant ainsi l’héritage du spiritualisme historique. Si ces associations jouent un rôle essentiel, c’est d’abord parce qu’elles instaurent une certaine unité auprès de la diversité des médiums professionnels qu’elles emploient ; pour

user d'une métaphore explicite, elles sont leurs dispensaires où ils disposent de cabinets de consultation. Mais de fait, elles les contraignent aussi à répondre aux attentes d'un public extrêmement large et curieux qui, au fond, s'intéresse moins à eux qu'aux ancêtres de l'altérité spirituelle.

Ainsi, au travers de ce rôle auquel ils se prêtent, les médiums islandais poursuivent le principe d'un partenariat attentif qui n'a rien de récent. Il témoigne au contraire d'un modèle historique (et coutumier) de relations morts-vivants qui tranche remarquablement avec le modèle plus coercitif que connaissent habituellement les pays de l'Europe chrétienne (Schmitt 1994). Mais dans un passé moins lointain, il rend compte aussi d'une "configuration religieuse" inaugurée au siècle dernier et qui se prolonge aujourd'hui à travers ces médiums.

Rupture prophétique

La fin du ^{XIX^e} siècle est en Islande une période trouble qui annonce de grands changements. Si le spiritualisme éclôt véritablement dans l'entre-deux du statut d'autonomie de 1918 et de l'indépendance totale de 1944, il est déjà en germe fin ^{XIX^e} lorsque le réveil nationaliste entraîne de profondes mutations du champ politique et religieux. L'affirmation d'un sentiment d'appartenance national va alors non seulement reposer sur la nécessité d'une nouvelle constitution républicaine, mais aussi sur le besoin de bâtir une nouvelle religion, une "religion à soi" qui, tout en demeurant chrétienne, se démarquerait du christianisme colonial. C'est dans ce contexte qu'émergent – ou se renforcent – les mouvements prophétiques des Eglises libres évangéliques qui vont prendre place dans le champ religieux islandais en contestant l'autorité de l'Eglise protestante luthérienne qui n'était alors qu'un prolongement de la domination danoise (Pétursson 1983). Si aujourd'hui on mesure bien l'impact de ces prophétismes sur la configuration actuelle du champ religieux islandais (ces Eglises libres sont en effet considérées comme faisant pleinement partie du champ religieux islandais contemporain, où elles poursuivent une inéluctable progression avec de nouvelles formations), on a souvent tendance à sous-estimer celui des prophétismes ésotériques que furent, à la même époque, le spiritualisme, le théosophisme ou l'astrobiologisme. Ceux-là n'ont en effet pas pris de place officielle au sein de la configuration du champ religieux, demeurant dans le statut officieux des sociétés non-culturelles. Ces prophétismes ésotériques ont pourtant profondément modelé la configuration post-coloniale du champ religieux islandais et on ne saurait se débarrasser de leur cas en renvoyant leurs manifestations les plus actuelles dans un "désespoir du sens" lié à l'effet de modernité. Ainsi qu'en témoigne le matériau de l'intercession spirituelle contemporaine, parce qu'ils s'appuient sur les fondements d'un système coutumier de relations morts-vivants, ces prophétismes ont sans doute plus fortement pénétré les mentalités que ne l'ont faites les Eglises libres, davantage exclusives et rétives à tout syncrétisme. Dans cette perspective, c'est le spiritualisme qui eut le privilège du plus fort impact, y compris auprès de la confession d'Etat. D'emblée, il ne s'interposa pas dans un affrontement contre l'Eglise officielle mais chercha à concilier, avec elle, l'invention d'une voie médiane qui devait conduire à fonder une nouvelle religion susceptible de fédérer une identité nationale. Ses deux promoteurs principaux, le théologien Haraldur Nielsson et l'éditeur Einar Hjörleifsson Kvaran, annonçaient la reconstruction d'un « luthéranisme rationaliste, fondé sur une foi positive que la voie spiritualiste devait renforcer et anoblir » (Jónsson 1968 : 72-73). Haraldur Nielsson notamment, qui était le neveu de l'évêque d'Islande, joua le rôle le plus déterminant et devint un véritable chef charismatique. Il recueillit une écoute attentive dans les cercles élitistes de Reykjavík où se retrouvaient politiciens, essayistes et membres du clergé officiel. Ainsi, Jakob Jónsson, un "pasteur spiritualiste" de la seconde génération, déclarait encore récemment que Haraldur Nielsson avait sauvé le christianisme en Islande ! (Gissurarson & Swatos 1997 : 66). L'un de ses

premiers coups d'éclat politico-religieux fut de réunir en 1907, sur l'ancienne plaine du parlement de *Pingvellir*, les premières forces vives de ce spiritualisme naissant. A la suite d'une déclaration officielle, le tout jeune Indriði Indriðason, premier médium d'Islande, est présenté chevauchant un fougeux étalon blanc, singeant de la sorte l'image retrouvée de l'ancêtre *Óðin*, le dieu-chaman sur sa monture mythique *Sleipnir* (Guðnarsson & Ásgeirsson 1996 : 80-82). Peu après, Guðmundur Jónsson, un autre jeune médium, rendit à son tour la parole aux ancêtres Jónas Hallgrímsson et H.C. Andersen (^{XIX^e}) ainsi qu'à Snorri Sturluson (XIII^{ème}) en rédigeant, par écriture automatique, cinq pièces qui furent publiées sous leurs noms respectifs (*op. cit.* : 73-80). Dans les décennies qui suivirent, Haraldur Nielsson prêcha dans les campagnes les plus reculées et organisa des expéditions de recherches pour découvrir ses jeunes médiums de la nouvelle aventure religieuse. Le premier décembre 1918, un traité stipule enfin l'autonomie islandaise et dix-huit jours plus tard c'est l'une des premières associations de l'Islande autonome qui voit le jour, le *Sálarrannsóknarfélag Íslands - SRFÍ* –, la Société Psychique où travaille encore Krístin aujourd'hui. Par la suite, d'autres sociétés s'organisèrent à leur tour et connurent le succès qu'on leur sait.

Conclusion : la routinisation des médiums

Si un trait récurrent doit être dégagé de l'identité revendiquée par ces médiums, c'est bien celui de l'humilité. Contrairement à la figure d'un chef charismatique qui impose sa domination par la reconnaissance que lui confèrent ses adeptes, le médium islandais ne fonde pas d'école et n'est suivi d'aucun disciple. Il cherche plutôt à effacer sa personnalité derrière l'instrumentalisation dont il est l'objet et rappelle que son don, certes exacerbé, est néanmoins une qualité qui appartient à tous les Islandais. Il n'est pas propriétaire des entités qui le patronnent ; il ne contracte pas d'alliance avec elles et ne les maîtrise pas. Ce sont elles qui le guident en même temps qu'elles le préservent pour s'assurer de leur action dans le monde visible. Ainsi se compare-t-il volontiers à un serviteur de l'altérité spirituelle qui l'utilise comme un "canal de liaison". Il ne prétend qu'à se prêter au rôle que celle-ci a bien voulu lui confier et il est, à ce titre, un simple facilitateur séculier de l'échange entre l'ici et l'ailleurs. La seule chose, au fond, dont il se targue vraiment est d'appartenir à cette cohorte de médiums dont l'Islande déroule à présent la généalogie depuis près d'un siècle. Selon les typologies idéal-typiques de Max Weber, le médium islandais se rapproche ainsi du "magicien ordinaire" qui détient sa position par une « éducation de réveil qui vise à une renaissance à l'aide de moyens irrationnels et, en partie, une communication de techniques purement empiriques » (Weber 1995 : 174). Mais si, en tant que magicien pratiquant l'art de l'échange surnaturel, il dispose inévitablement d'une domination charismatique auprès des profanes, il n'introduit pourtant pas de doctrine ou de commandement divin. Or, c'est bien là ce qui le distingue de Haraldur Nielsson ou de Einar Kvaran qui, au début du siècle, étaient apparus comme des figures prophétiques proclamant un nouvel ordre religieux dont les hommes – et la nation – devaient suivre les préceptes. Ce médium actuel, qui bien souvent se réclame des fondateurs du spiritualisme islandais, n'annonce pas de renouveau mais, tel le membre d'un "corps de spécialistes", poursuit et pérennise celui qui fut établi au siècle dernier. Il est ainsi un "auxiliaire permanent" qui est apparu comme le résultat de la « routinisation qui se produit lorsque le prophète lui-même ou ses disciples veulent assurer l'existence permanente de leur prédication ainsi que la continuité de la distribution de la grâce (...) » (*ibid* 204).

Haraldur Nielsson et Einar Kvaran furent ainsi les prophètes d'un mouvement ésotérique qui, en s'appuyant sur les ancêtres pour rebâtir une identité collective, a durablement configuré un espace particulier au sein du champ religieux de la société islandaise. Cet espace n'est autre que celui du modèle coutumier des relations morts-vivants qu'ils codifièrent

institutionnellement en lui conférant une structure (les sociétés SRF) et un corps de spécialistes (les médiums). A l'époque, l'un et l'autre étaient des inventions jusqu'alors inédites sous cette forme, mais qui relayaient pourtant la structure plus ancienne des "cercles de prières" qui s'improvisait, eu égard les circonstances, autour des voyants familiers. Mais à cette articulation entre l'ésotérique et le coutumier doit aussi s'ajouter la confession officielle qui entretint longtemps des rapports ambiguë avec le spiritualisme islandais. Si l'Eglise est toujours demeurée allusive à son égard, elle ne l'a pourtant jamais dénoncé officiellement et jusqu'à tard nombre de pasteurs – et même évêques – ont affiché leur sensibilité au spiritualisme. Il est en outre remarquable qu'il n'y ait aucune concurrence entre médiums et pasteurs. Les pasteurs, en tant que fonctionnaires du culte, sont jugés indispensables au bon fonctionnement d'une confession que la nation tout entière revendique comme sienne. On attend d'eux qu'ils soient éduqués, connaisseurs exégètes et fins théologiens, mais on leur refuse toute prétention à endosser le rôle de médiateurs spirituels entre Dieu et les hommes. Les médiums sont à l'inverse du côté d'un affect impensé, précisément au service de cette médiation spirituelle. Ils sont souvent peu instruits et prônent la sensibilité empirique, l'une de leur grande qualité étant d'ailleurs de parvenir « à ne plus penser » pour se laisser envahir par l'altérité. Si donc pasteurs et médiums se distinguent tout à fait, c'est pour ainsi dire sans heurts, dans un principe de cohabitation complémentaire. Les médiums disent avoir des pasteurs parmi leur clientèle, tandis qu'eux-mêmes sont généralement membres de cette Eglise nationale où ils furent baptisés puis mariés, et où ils vont recevoir les derniers rituels funéraires. Cette fluidité des passages entre des catégories aussi différentes que la confession officielle, le système coutumier, les prophétismes ésotériques (mais il faudrait aussi ajouter les Eglises charismatiques que nous n'avons pu traiter ici), témoigne de l'importance qu'il y a à saisir le champ religieux dans son entier afin de cerner le rôle de chacune de ces catégories. S'il est certes délicat d'appréhender le champ religieux d'une société donnée, celui-ci ne pourra l'être sans une « étude des glissements et des graduations » (Laplantine 2003 : 30). Or, dans cette perspective, on peut sans doute regretter le sort habituellement réservé aux formes "dissidentes" de spiritualités. Tandis qu'on sait prendre la mesure du rôle joué par les Eglises prophétiques et les confessions officielles, on sous-estime souvent les systèmes coutumiers qu'on renvoie dans une "tradition révolue" et les spiritualités contemporaines que l'on range parmi les "désespoirs de sens" d'une époque nouvelle. Dans cette perspective, les médiums islandais relativisent bon nombre de configurations ésotériques locales qui, à l'instar de ce qu'on nomme le *new age* dans les sociétés occidentales, sont perçues comme des "choses à part", qui demeurent au seuil des cultures sans y entrer vraiment car leurs espaces propres semble être, *a priori*, plutôt du côté des non-lieux des réseaux d'une globalisation sans attache.

Bibliographie

- Bastian J-P., Champion F., Rousselet K., 2001. *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.
- Cassirer E., 1972. *La philosophie des formes symboliques ; 2. la pensée mythique* (1924). Paris, Les Editions de Minuit.
- Champion F., 1990. La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains : 17-69, in F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*. Paris, Centurion.
- Gissurarson L.R. et Swatos W.H., 1997, *Icelandic spiritualism: mediumship and modernity in Iceland*. New Brunswick (USA) & London (UK): Transaction Publishers.
- Guðnarsson B. et Ásgeirsson P. Á., 1996, *Ekki dáin, bara flutt. Spíritismi á Íslandi, fyrstu fjörutíu árin*. Reykjavík: Skerpla.

- Hervieu-Léger D., 1999. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- Hugason H., 1990. The National Church of Iceland, *Studia Theologica* 44, 51-63.
- Jónsson J., 1968. Guðfræði Haralds Nielssonar, in B. Kristjánsson (ed.), *Haraldur Nielsson : Stríðsmaður Eilífðarvissunnar 1868-1968*. Reykjavík: SRFÍ.
- Laplantine F., 2003. Penser anthropologiquement la Religion, *Anthropologie et Sociétés* 27(1), 11-33.
- Mary A., 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Les Editions du Cerf.
- Oppenheim J., 1985. *The other world. Spiritualism and Psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pétursson P., 1983, *Church and Social Change; A Study of the Secularization Process in Iceland 1830-1930*. Lund, Studies in Sociology, 200.
- . 1996, *Milli himins og jarðar. Könnun meðal áhugafólks um dulspeki og óhefðbundnar lækningar*. Reykjavík: Guðfræðistofnum Háskólaútgáfan.
- Pons C., 2002a. *Le spectre et le voyant ; les échanges entre morts et vivants en Islande*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- . 2002b, Réseaux de vivants, solidarités de morts ; un système symbolique en Islande, *Terrain* 38: 127-140.
- Riis O., 1996. Religion et identité nationale au Danemark : 113-130, in G. Davie et D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.
- Rocchi V., 2003. Des nouvelles formes du religieux ? Entre quête de bien-être et logique protestataire : le cas des groupes post-Nouvel-Âge en France, *Social Compass*, 50(2) : 175-189.
- Schmitt J-C., 1994. *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.
- Weber M., 1995. *Economie et société 2*. Paris : Plon.
- Wood M., 2001. Playing with spirits: channeling and nonformative spirituality in contemporary Britain, *Focaal - European Journal of Anthropology* 37 : 49-60.

¹ Le terme islandais pour *médium* est *miðill* (plur. *miðlar*), traduction littérale de l'anglais *medium*. Il renvoie à une acception large, non limitée à la seule capacité de *voir* l'avenir (qui n'est d'ailleurs pas, en Islande, l'exercice le plus essentiel de leurs activités), référant à une habilité spécifique à être intercesseur entre le monde physique et l'altérité spirituelle du monde invisible. Nous employons ici l'expression d'*intercession spirituelle* pour qualifier ce statut, parfois aussi désigné comme statut *médiunmique*, *médianimique* ou *médiunimique*. (Ref: LTFI, <http://atilf.atilf.fr/tlfv3.htm>).

² Bien que ce soit le terme *spíritismi* (*spiritisme*) ou *andatrú* (*croyance aux esprits*) qui soit usité en Islande, il est plus juste de parler de *spiritualisme* pour définir le mouvement ésotérique qui émergea dans l'île à la fin du XIX^{ème} siècle. Dès les origines en effet il fut profondément influencé par le spiritualisme britannique tandis que le spiritisme français est demeuré, jusqu'à aujourd'hui, aussi inconnu que le nom d'Allan Kardec. Sur la distinction entre spiritisme et spiritualisme, voir Janet Oppenheim 1985.